

Le lien de sève et la maison paternelle

Aux racines de l'identité des Peuls JafunBe du pays samo

Aboubacar Barry

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/175>

DOI : 10.4000/lhomme.175

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 21 juin 2002

Pagination : 137-156

ISBN : 2-7132-1771-7

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Aboubacar Barry, « Le lien de sève et la maison paternelle », *L'Homme* [En ligne], 163 | juillet-sptembre 2002, mis en ligne le 03 juillet 2007, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/175> ; DOI : 10.4000/lhomme.175

Le lien de sève et la maison paternelle

Aux racines de l'identité des Peuls JafunBe du pays samo

Aboubacar Barry

L Y A quelques décennies, les Peuls établis dans la partie méridionale du pays samo (Burkina Faso), campant à l'entrée des différents villages, constituaient une communauté relativement importante qui était composée principalement de trois groupes : des JafunBe, des JalliBe et des KorkankooBe, auxquels se joignaient périodiquement des Peuls du Moogo (pays mossi) traversant la région pour s'établir dans les contrées plus généreuses du pays bobo (Boobolaari), et dont certains restaient dans le pays samo (Saamoori) pour des périodes plus ou moins longues. Aujourd'hui, les Peuls ont massivement quitté cette région, à cause des sécheresses, de l'accroissement de la population samo, donc des espaces cultivés, de la réduction consécutive des pâturages et des conflits répétés que cette situation a entraînés avec les voisins. La majorité des émigrants se sont établis temporairement dans le Boobolaari (vers Dédougou, Bagassi, Bobo-Dioulasso, etc.), d'autres sont plus loin, dans la Comoé (Banfora) et à côté des frontières malienne et ivoirienne, vers Orodara et Niangoloko (sud-ouest du Burkina Faso) ; d'autres encore ont franchi la frontière ivoirienne et sont maintenant dans le Nord de la Côte-d'Ivoire (Korogho, Ferkessedougou).

Dans ce texte, je souhaite rendre compte de la manière dont les JafunBe usent de métaphores biologiques pour élaborer les représentations qu'ils ont de leur société et organiser celle-ci de manière cohérente.

Parenté maternelle et lien de sève

Le lait, en tant que symbole de ce que la mère transmet, n'apparaît tout d'abord pas comme différant fondamentalement de la manière dont d'autres sociétés pensent la parenté de lait, la parenté maternelle. Cependant le lait (de vache) occupe chez les Peuls une place importante dans les relations sociales où il entre dans un circuit de dons et d'échanges complexe. Un repas sans lait est considéré comme indigne d'être appelé repas ; le lait est ce qu'on offre à tout

étranger de passage, aux voisins Samo qui viennent saluer la famille, ce qu'on apporte à tous ceux à qui on va rendre visite ; les femmes tirent des ressources financières non négligeables de la vente du lait qu'elles peuvent aussi échanger contre du sorgho et du mil pour nourrir la famille.

Le lien de parenté est désigné par *dendan* (ou *dendam*). Ce terme, généralement traduit par « lait », signifie en réalité « sève » ; on ne l'emploie pas par exemple pour désigner le lait qu'on traite, qu'on boit, qu'on offre et qu'on vend (*kosan*, *kosam*) ; même le lait maternel est appelé *kosan*. On emploie *dendan* pour dire « jeune lait », lait de la femme qui vient d'accoucher, de l'animal qui vient de mettre bas, et toujours lorsqu'on parle de la sève des plantes. Et ce, bien que les seins et les pis soient appelés *dendî* (sing. *denduri*), ce qui contient la sève. *Dendan* peut donc signifier « lait », mais à condition que soit prise en compte la notion d'origine : « lait originaire », liquide laiteux qui est à l'origine. Quelqu'un qui a le sens de la parenté, qui accorde de l'importance aux liens de parenté est qualifié de *dendudo*, substantif du verbe *dendude*. Pour signaler qu'on est de la même famille que quelqu'un, on dit qu'on est du même « groupe de sève » (*hapube*, ou *hawtube dendan*). De quelqu'un qui est resté longtemps absent de la famille et qui vient rendre visite, on dit qu'il revient téter ses mères (la nostalgie se manifestant par ce besoin de lait maternel). Les cousins croisés sont désignés par *dendıraabe* ; ce sont les enfants des frères de la mère d'Ego et les enfants dont la mère est la sœur du père d'Ego. Ego a donc, en quelque sorte, le même *dendan* que ceux du lieu dont vient sa mère et ceux dont la mère vient du lieu auquel il appartient.

Les liens de parenté institués par la sève sont désignés par *lenye* (sing. *lenyol*). Quand on l'emploie pour les bovins, ce mot désigne l'ensemble des bêtes issues d'une même aïeule, l'intervention du mâle n'étant pas ici prise en considération, comme si le sperme qu'il apporte n'était qu'une autre forme de sève maternelle. On peut mettre cette idée en relation avec ce que le terme de sève peut signifier ailleurs. Dans beaucoup de sociétés ouest-africaines, des femmes qui n'ont pas de lait, et qui doivent par exemple allaiter un enfant dont la mère est morte, ont recours à des végétaux à sève blanchâtre censés pouvoir faire venir le lait dans leurs seins. De petites filles emploient le même procédé dans certaines sociétés avec l'espoir de voir pousser leurs seins. On utilise aussi de la sève pour purifier du lait qu'on juge néfaste à la santé de l'enfant. Dans certaines tribus d'éleveurs d'Afrique centrale, le lait des vaches du mari équivaut, pour leurs épouses, à la « semence masculine », et leur est donné comme telle. D'autres groupes encore observent des pratiques qui permettent d'« admettre qu'il existe une liaison dynamique » entre la semence masculine et le lait maternel (Erny 1988 : 287-295).

Employer *dendan* plutôt que *kosan*, c'est suggérer l'idée que la parenté de sève est la parenté « biologique » dans son ensemble, mais non pas simplement la parenté maternelle. De sorte qu'on peut penser qu'il y a comme une théorie réunissant la sève qui irrigue les plantes, le lait qui vient de la mère et le sperme qui vient du père. Le recours à ce terme suppose l'idée d'une unicité du principe vital. Marguerite Dupire (1960 : 53) explique que dans la langue des Peuls nomades (les Wodaabe),

« ... alors que la classe humaine est asexuée, les animaux domestiques mâles relèvent d'une catégorie différente de celle des femelles. Mais il existe de perpétuelles similitudes et liaisons entre les trois ordres animés, humain, animal et végétal qui dépendent, pour maintenir l'espèce, d'un même principe souverain, celui de la prolixité. Le pouvoir de procréation est conçu comme pouvant se transmettre magiquement d'un ordre à l'autre et les nombreuses recettes magiques, celles particulièrement concernant la croissance du troupeau, en font foi. Cependant, si cette similitude est poussée apparemment très loin dans cet univers magique où le semblable est appelé à produire le semblable dans un autre ordre parallèle, sans qu'il y ait consciemment appel à une force supérieure, cela n'empêche pas que l'ordre humain ne partage pas ses qualités avec les deux autres. L'espèce humaine, homme et femme, se situe donc par rapport au règne animal et au règne végétal sur un plan différent ».

De deux membres d'une fratrie utérine, le plus âgé est celui qui a tété puis « recraché pour » le plus jeune. L'enfant « aîné » de la mère est désigné par *awri*, mot de la même famille que *awude* (semer), *awdiri* (semences), *awre* (semaillles). Un enfant dont l'un des parents meurt pendant ou après l'accouchement sera prénommé Awdi ; chez d'autres Peuls, ce prénom est donné seulement si c'est la mère qui décède pendant ou après l'accouchement (Beidi 1993 : 177).

La mère est donc celle qui « sème » les enfants pour qu'ils germent et deviennent féconds plus tard en produisant de la sève-lait ou de la sève-sperme. Les enfants ont un nom qui les précède puisqu'il leur est donné selon leur rang de naissance et leur sexe ; les garçons nés de la même mère s'appelleront respectivement Hamma, Sambo, Yèro, Pathé, Dimbo, etc., et les filles Ansa, Koumbo, Pendo, Tacko, Dado, etc. Si la mère a plus de sept enfants du même sexe, on reprend la liste après le septième : le huitième sera de nouveau Hamma ou Ansa. Ils sont donc pré-ordonnés du côté du lien de sève, dans l'ordre de leur succession dans le ventre puis aux sources de la sève de la mère. Il y a un mot signifiant « enfant » qui est employé pour désigner à la fois le fruit de l'arbre, le petit de l'animal et l'enfant humain : *bido*. Il est probablement dérivé de *bidube*, « presser », par exemple le fruit d'un arbre pour en faire sortir le jus ; ou quand la mère « presse » son sein pour faire couler le lait dans la bouche du nourrisson ; mais ne presse-t-elle pas aussi son ventre pendant l'accouchement, pour pousser l'enfant dehors ?

Les femmes traitent les vaches très tôt le matin, avant qu'elles ne soient conduites dans les pâturages, et au coucher du soleil quand elles rentrent de la brousse. La traite commence et finit donc la journée. « Traire » est désigné par *bidude*, le lait frais obtenu, *biradan* (« ce qui a été traité »), *kosan biradan*, (« lait traité »). Lorsque le lait traité le soir passe la nuit, il devient compact et a un goût aigre ; on appelle ce lait caillé *kosan lamdan* (« lait aigre ») ou *kosan daniidan* (« lait endormi »). On peut laisser vieillir la crème régulièrement recueillie du lait qui commence à s'endormir pendant quelques jours, puis la battre pour obtenir du beurre ; ce lait dont on a extrait du beurre s'appelle *tordan*. On a ainsi trois catégories de lait : le lait traité, le lait endormi et le résidu du lait transformé. On consomme le lait traité juste après la traite au petit déjeuner et au repas du soir ; le produit de la traite du matin est aussi porté à la vente aux non-Peuls (*Haabe*,

sing. *Kaado*). Mais c'est en général le lait endormi qui est vendu aux autres, le lait qui a été trait la veille au soir ; les personnes âgées le consomment surtout au cours du repas de midi (en plus petites quantités que le lait pris le matin ou le soir). Le lait qui reste de la transformation du lait longtemps endormi en beurre n'est en revanche pas vendu ; en général ce sont de vieilles personnes mais surtout les tout-petits qui le mangent.

Pour « réveiller » le lait endormi (*kosan daniidan*), on y plonge une tige en bois dont l'une des extrémités porte deux bouts de branchettes, comme des oreillettes ; c'est cette extrémité qui est plongée dans le lait, en serrant bien la tige entre les mains qu'on frotte ensuite à toute vitesse l'une contre l'autre ; la tige tourne dans un sens puis dans l'autre, jusqu'à ce que le lait soit liquéfié. Cette façon de touiller le lait se dit *wurude*, et l'outil qui permet de le faire *wurungal* ; *wurungal* est coupé dans une branche d'un arbre qui s'appelle lui-même *wurungal* (*Feretia apodanthera*). Le mot *wurude* a un autre sens, il signifie « vivre » (et donne le substantif *gurnan*, « vie »). Ce lait endormi (*daniidan*), pour se « réveiller » (*hegiude*, ou *finude*) a besoin qu'on le fasse « vivre » (*wurude*). Mais en peul, pour dire « réveiller », on dirait « éveiller » (*finude*), « réveiller » correspondant plutôt à « ressusciter » (*fiintude*). Beaucoup de groupes peuls du Burkina appellent la tradition *finat tawa*, « ce qu'on s'est éveillé trouver », ce qu'on a trouvé en naissant (l'idée de naissance étant exprimée sans ambiguïté, car il ne s'agit pas ici d'éveil social, de « ce qu'on a grandi trouver », auquel cas on parlerait plutôt de *umat tawa* - *umade* = « se lever », ici s'élever en passant de l'enfance à l'adolescence). « Réveiller », revenir à la vie donc, c'est ressusciter ; on emploie ce terme quand quelqu'un reprend ses esprits après avoir perdu connaissance, ou dans les contes et les légendes où il est question de morts ressuscités. La deuxième catégorie de lait, le lait endormi, c'est le lait qui a besoin d'être « éveillé » pour être consommé.

Les seuls jeux qui passionnent les petits garçons peuls sont des jeux de vaches ; ils fabriquent ces vaches avec des tiges de sorgho, de la terre glaise ou des branchettes d'arbres, et ils passent une partie de la journée à les conduire en brousse, à les y garder, à les rentrer à l'enclos, etc. Il y a aussi les grandes batailles de taureaux pour lesquelles il faut avoir des bêtes solides ; ils coupent de petites branches d'arbres, les taillent pour faire le corps, la bosse et les cornes qu'ils aiguisent. Ces bœufs sont coupés dans deux arbres différents dont l'un est *wurungal* (l'arbre dans lequel on coupe l'outil servant à éveiller, à ranimer le lait), et l'autre une plante appelée *belbtal* (*Heeria insignis*). Ces petits garçons savent que s'ils prenaient une gorgée de lait dans la bouche, réussissaient à dormir toute la nuit sans l'avaler, et en aspergeaient le lendemain matin leurs jouets, ceux-ci deviendraient vivants. On a ici l'idée que le lait est à l'origine de la vie. Pourtant, il ne s'agit pas du lait en général, mais d'un lait qui est entré par une bouche humaine (comme lorsque l'enfant tète sa mère), puis qui s'est endormi ; c'est pendant le sommeil que le lait-nourriture va être transformé en lait-vie. En rapprochant cette notion de lait-nourriture, conservé pendant le temps nécessaire au passage du crépuscule au matin, puis restitué sous forme de lait-vie, du fait que seuls des garçons jouent

à la vache, on pourrait imaginer qu'il y a derrière cette innocente théorie infantile, une représentation concernant le sperme, l'idée que le sperme serait le produit de la transformation du lait maternel absorbé pendant l'enfance, endormi pendant une longue période de latence au cours de laquelle la transformation a lieu, puis réveillé avec les intérêts de celui qui n'est plus le même enfant (le second jour) sous forme de lait-vie (sperme). En conséquence, le lait maternel dont la fillette s'est nourrie s'endormirait pour se réveiller au moment où la vie se manifeste en elle, sans transformation¹.

Passons maintenant au lait qui reste de la fabrication périodique du beurre à partir de la crème recueillie sur le lait trait qui commence à sommeiller, conservée dans une calebasse dans laquelle on jettera quotidiennement d'autres couches de crème pendant une semaine environ. Pour « réveiller » ce lait endormi pendant longtemps, et qui de ce fait apparaît comme mort, pour le ressusciter donc, on le transvase de la calebasse où on l'avait laissé vieillir dans une gourde qu'on secoue ensuite en faisant des mouvements brusques et secs du poignet ; ce lait donne alors du beurre. Cette façon de secouer, d'agiter le lait s'appelle *yonkude*, dont vient le mot *yonki* qui signifie aussi « vie », mais cette fois, dans le sens de ce qui maintient en vie, le principe vital, ce qui de l'intérieur agite le vivant.

Qu'est alors la parenté de « sève » ? Ce mot (*dendan*) correspondant aussi à une représentation du sperme, il ne pourrait exactement s'appliquer à la seule parenté maternelle. Chez les Jafunbe, il signifie parenté, tout simplement. Les différents traitements du lait que nous venons d'examiner sont le fait de la mère. Ces mouvements de vie, d'éveils et de résurrection, c'est elle qui les imprime. Tous ceux qui sont issus d'elle vont constituer des *lenye* (sing. *lenyol*, lignée, cordée, liane, etc., le suffixe *-ol* servant à exprimer l'idée d'allongement, comme c'est le cas pour une route, *laawol*, une rivière, *kioofol*, un fil, *gaarol*, une corde, *boggol*, etc.) Marguerite Dupire (1970 : 149-150 ; 1996 : 159) montre que si les termes « lait » ou « ventre » sont employés par certains groupes Peuls pour désigner la parenté maternelle, il en existe d'autres pour qui les *mussibbe* (dont la racine, *mus*, désigne le « fait d'être allaité ») sont les parents agnatiques (sauf si l'on y ajoute *de'ol*, « féminin »). De même, dit-elle, *lenyol* employé seul peut désigner soit la lignée paternelle, soit la lignée maternelle, suivant les groupes.

1. On trouve chez Margaret Mead (1966 : 174-175) l'idée que du fait qu'ils sont tous deux allaités par la mère, le passage de l'état de fille à celui de femme ne nécessite pas de changements d'état d'esprit notables alors que la transformation du petit garçon en homme exige pour le moins un renversement de positions : « La première [des constantes du développement] est que garçons et filles sont allaités par la mère, c'est-à-dire que la fille reçoit l'image d'un comportement complémentaire atténué avec un être de même sexe tandis que le garçon connaît des rapports complémentaires avec le sexe opposé. Que le petit garçon de trois mois soit ou non capable de se rendre compte par lui-même de la distinction entre les sexes, sa mère, elle, la connaît parfaitement et son sourire, son bras, la position de son corps expriment ce contraste, mais en termes différents selon les sociétés et les tempéraments. La petite fille est sa réplique en miniature. *Ce qu'elle ressent maintenant, je l'ai éprouvé moi-même*, se dit la mère, et cette manière d'introspection se communique aisément à l'enfant. Pour la fille, elle est à la base d'une identification avec son propre sexe qui est simple, dépourvue de toute complication, c'est quelque chose qui existe, qui n'exige pas de recherche et qui peut être accepté sans histoire. Mais devant le garçon, la mère se dit inévitablement : *Ce n'est pas la même chose pour lui*. L'absorption n'est pas la même pour l'homme et pour la femme. Traduit sur un plan adulte, il y a un renversement de rôles : *J'introduis et il reçoit. Pour devenir un homme, il lui faudra abandonner cette passivité.* »

Certains groupes symbolisent préférentiellement la parenté maternelle par l'idée de quelque chose d'allongé, qui s'étend, « qui rampe comme une plante ». Chez les Wodaabe du Niger, les parents par le père sont dits aussi issus du même nombril. Or, le nombril, c'est ce qui a uni la mère à chacun de ses enfants. Comme nous le voyons, la parenté de sève est imprécise, elle n'est pas structurée et se prête à toutes les interprétations, parce que si la sève vient de la mère, elle ne réunit pas que les maternels, puisque l'homme aussi bien que la femme sont pourvus de « sève ».

Les mères de la famille constituent un groupe avec les jeunes femmes non encore mariées et jouent à empêcher ces dernières de le quitter. Quand une fille d'une famille A est promise à un homme d'une famille B, elle doit d'abord faire elle-même toutes sortes de difficultés pour différer le mariage, et sa mère en retardera autant que possible la date. Mais ce sont surtout ses belles-sœurs qui se montreront les plus actives dans cette attitude d'opposition à son départ, en disant à ceux qui viennent la chercher pour l'emmener là où elle doit se marier (chez B) qu'elle n'a pas encore été coiffée, qu'il faut attendre la fin de la saison des pluies (ou le début de celle-ci selon la période où les futurs époux se manifestent), la fin des transhumances, etc., parce qu'il y a trop de travaux à la maison, qu'elle doit encore faire ceci et cela pour sa mère avant de partir. Après plusieurs démarches infructueuses, ces tracasseries prendront fin, et les commissionnaires de la famille B finiront par avoir gain de cause. Mais on va accompagner la future épouse et on l'empêchera de pénétrer dans la case construite pour les cérémonies du mariage tant que la famille B n'aura pas prononcé le nom d'une fille qu'elle promettra de donner en remplacement, en mariage donc, à la famille A. Celle qui fait ainsi l'objet d'un échange ne sera pas forcément épousée par un membre de la famille A, cela dépendra de conjonctures ultérieures, mais le plus important, c'est que la promesse de remplacer la fille A soit faite aux femmes (et non au père ni aux frères), que cet échange puisse ensuite se concrétiser ou pas. Or, ces belles-sœurs, celles qui sont aujourd'hui des épouses des A, ont aussi quitté leur propre famille dans les mêmes conditions. On se serait donc attendu à ce qu'elles aident plutôt ceux qui viennent chercher les fiancées à les emmener, celles-ci étant censées prendre leur propre place dans leurs groupes d'appartenance respectifs qu'elles ont quittés pour venir à A. Elles tiennent cependant au maintien du groupe de sève de l'espace où elles ne sont pas filles, mais épouses et mères. Ce sont ainsi les femmes qui, en circulant à travers les différents patrilignages, établissent des points de contact entre les groupes de sève, celle qui apporte sa sève d'un groupe A en se mariant dans un groupe B, devant obtenir la promesse qu'elle en fera « sortir » une fille B qui, elle, portera de la sève à C, de sorte que vont se constituer des groupes AB, AC, etc. Cet écoulement des sèves dont la femme n'est que la porteuse (le suffixe *-an* [ou *-am*] se rapportant à des substances liquides : *kosan*, lait, *dendan*, sève, *dian*, eau, ou à ce qui habituellement provient de liquides : *nebban*, beurre, *landan*, sel, etc.), cette dispersion des graines femelles de l'arbre maternel paraît, à première vue, dictée par une règle de diversification, qui fait que le même (A) ne doit pas pouvoir aller dans le même (A).

Chez les Jafunbe, la « parenté de maison » correspond à la parenté paternelle. La « maison » désigne d'abord l'espace géographique qu'occupe chaque famille. En général, les familles jafunbe sont de trois générations placées sous la direction du père ; tant que les chefs de telles familles étendues vivent encore, il est rare que leurs fils ou petits-fils aillent habiter ailleurs. Très souvent, après la mort du chef de famille, ses fils choisissent de se séparer. Certains peuvent cependant maintenir une communauté de résidence ; par exemple, si le père était polygame, les germains mettront généralement en commun leur part du troupeau avec les bêtes de leur mère et résideront ensemble. Le lieu où tout le monde résidait du vivant du père est rarement abandonné, sauf si les fils décident de s'établir dans des villages éloignés de ce lieu de résidence ou de quitter la région. De son vivant même, le père peut répartir le troupeau entre les plus âgés de ses fils si le nombre de bêtes qu'il possède est suffisamment important, et ne garder à la maison qu'un nombre restreint de vaches. Dans ces cas, les fils vont s'établir ailleurs, souvent dans d'autres villages ; l'un des fils, le plus jeune généralement s'il a atteint l'âge adulte, demeurera avec le père et s'occupera des bêtes restées à la maison. Le lieu de résidence du père reste néanmoins le noyau de référence de la famille ; une bonne partie des affaires des fils y seront conservées ; avant d'entreprendre les transhumances à la saison sèche, ils y porteront tout ce qu'ils ne peuvent emporter avec eux et y laisseront les vaches (malades ou trop âgées) qui ne peuvent pas faire le voyage ; les lieux où ils s'étaient établis seront ainsi laissés provisoirement ou définitivement à l'abandon. Une « même famille » (ensemble de ceux qui habitent le même espace) est dite *hoggo gooto*. Ce terme désigne aussi le lieu habité par cette famille (« chez » elle). Les lieux de résidence des populations non peules (Haabe, sing. Kaado) sont appelés d'un autre terme, *dandde* (sing. *dangal*).

La « famille », c'est aussi le patrilineage du père, qu'on désigne par *gure* ou *gureeji* (sing. *gural*, employé plus rarement, et dans un sens moins précis, avec la notion d'« étendue » : par exemple quand dans une région vit une importante communauté peule, on dira, en exagérant un peu, que de loin on peut apercevoir le *gural* « couché », « étendu », s'étalant à perte de vue). Ce terme signifie aussi « maisons » ; il peut donc être employé dans le sens de *hoggo* (« chez »). *Gure* institue une relation d'opposition entre : 1) les habitats des Peuls et ceux des non Peuls (*gur' fulbe / dand' haabe*) ; 2) les lieux de résidence des Peuls et le reste du village habité par les non Peuls (*gur' fulbe / bubeere*) ; 3) la maison et la brousse (*gure / laddé*). Même des Peuls qui s'établissent temporairement (*bodude*) au milieu de la brousse distingueront leur *gure* du reste de la brousse ; un lieu situé en brousse où des Peuls ont longtemps résidé n'est pas confondu, après qu'ils l'ont quitté, au reste du *laddé*, mais on le désignera par *bille*. *Gure* a donc deux significations distinctes : d'abord, ensemble des « maisons » (*hoggooji*, sing. *hoggo*) d'un même cadre géographique, cadre qui peut s'étendre à l'échelle d'un village samo ou se limiter à un point cardinal de ce village, ensuite, ensemble des

« maisons » d'un patrilignage, et même : « patrilignage » ; c'est ce second sens qui explique sans doute que ce mot soit de la même racine que « peau » (*guru*, « peau animale » et « peau humaine ») – le patrilignage étant alors à penser comme « groupe-peau »², une « communauté de peau » et qu'il ait comme un air de famille avec *gude* (sing. *wudere*), « pagnes » ou « couvertures » (ce second mot pouvant aussi être désigné par *suddumaare*).

« Épouser » une femme, c'est la « couvrir », *suddude*, « couvrir », « recouvrir », non pas « fermer avec un couvercle » (*udude* pour un couvercle plat comme celui avec lequel on ferme les calebasses, ou *hipude* quand le couvercle n'est pas plat, mais a la forme d'un cône, comme le grand chapeau de paille, *tenganre*, ou le bonnet, *kufnere*), mais « étendre une couverture sur quelque chose ». Dans le mariage, l'homme « couvre » (*suddude*), la femme « entre » (*naatude*). C'est après s'être marié (littéralement « avoir marié »), que l'homme aura sa propre case (*suudu*, plur. *suuduuji* ou *kindi*), la case qu'il construira pour sa femme, la case de sa femme. (La fille non encore mariée dort en général avec sa grand-mère, le garçon qui, pendant l'enfance dormait dans la case du grand-père, couchera par la suite dehors, sous un arbre, ou à côté de l'enclos à bœufs où, pendant l'hivernage, on édifie une vague paillote, *yaaguru*.)

La « maison » est donc aussi désignée par *suudu*, mais il s'agit alors simplement de la case, la construction matérielle, le logement. *Suudu* et *hoggo* sont donc nettement distingués, d'un côté c'est la maison d'habitation, de l'autre le lieu où cette maison est bâtie. *Hoggo*, c'est l'ensemble des *kindi* qui vivent ensemble, c'est-à-dire les membres de la famille. *Suudu* peut aussi désigner le patrilignage, avoir le sens de *gure*. (Il y a un autre terme, *koreeji*, employé aussi dans le sens de « famille », dont l'usage est moins précis, notamment en ce qui concerne la distinction qui doit en être faite avec *gureeji*, ce dernier terme devant à son tour être différencié de *gure*. Je pense que *koreeji* serait plutôt proche de *dendan*, la parenté en général.)

Suudu baaba (la « maison paternelle ») signifie parenté « sociale », c'est-à-dire l'ensemble des Peuls de la région par exemple, les alliés, les hôtes de la famille, les voisins, ou bien encore toute assemblée à laquelle participent aussi des hommes ; donc l'ensemble de ceux qui peuvent être accueillis dans la maison du père. C'est le lieu où se dégage la volonté commune, où s'expriment les avis les plus conformes aux normes peules (*puliaku*). Des femmes peuvent participer à la « gestion » de la maison paternelle si elles sont soit très âgées (et donc ne peuvent plus avoir d'enfants, transmettre du *dendan*), si elles ne sont pas engagées dans un lien de mariage dans ce groupe (sœurs des pères qui reviennent vivre dans leur famille après avoir divorcé ou en cas de veuvage par exemple, qui sont donc dans une situation de suspension de la transmission du *dendan*), ou encore,

2. Groupe-peau, en référence au moi-peau : « Le moi-peau trouve son étayage sur trois fonctions de la peau. La peau, première fonction, c'est le *sac qui retient à l'intérieur le bon et le plein* que l'allaitement, les soins, le bain de paroles y ont accumulés. La peau, seconde fonction, c'est la *surface qui marque la limite avec le dehors* et contient celui-ci à l'extérieur [...]. La peau enfin, troisième fonction, en même temps que la bouche et au moins autant qu'elle, est un *lieu* et un moyen primaire d'échange avec autrui » (Anzieu 1974 : 207 ; mes italiques).

si elles sont simplement mariées ailleurs, hors du groupe (et donc que le *dendan* qu'elles transmettent appartient à un autre *hoggo*, à d'autres *gure*). On ne suivra donc pas Paul Riesman (1974 : 41-42) lorsqu'il identifie *suudu baaba* à patrilignage dans une analyse par ailleurs minutieuse de cette notion. En réalité, *suudu baaba*, « maison du père », désigne surtout le groupe social, la société peule dans son ensemble, ou un groupe réuni pour telle ou telle circonstance, et ensuite l'esprit qui est censé incarner au mieux un tel groupe : la conscience sociale. Le patrilignage serait quant à lui plutôt à désigner comme *suudu babiraabe*, maison « des pères », parenté agnatique. (Le patrilignage de la mère, la « maison des oncles » maternels, s'appelle, lui, *gure kauraabe*.)

Les lieux de résidence originels entrent aussi en ligne de compte dans la distinction des différents *gure* (patrilignages). Les Jafunbe racontent deux récits sur leur origine. Selon le premier, une fois arrivés en pays samo en provenance du Mali, ils se sont scindés en trois groupes. Chacun des lieux investis a donné naissance à un *gural* qui s'est ensuite subdivisé en deux ou plusieurs autres, de sorte qu'existent actuellement sept *gure* : *gure pelle*, *gure bangan*, *gure guni*, *gure murji*, *gure allun*, *gure bosun* et *gure wakambe* (parmi lesquels il y a un petit groupe qu'on désigne par *gure nyattoobe*). Ces sept *gure* peuvent donc se regrouper en trois grands ensembles : A) *Bangan* et *Guni* seraient les descendants d'un même homme qui s'était établi dans un endroit appelé Guni Boede (*Bokki*, plur. *Boede* = *Andansonnia digitata*, baobab, l'un des arbres les plus imposants de la savane), vaguement situé en direction du Mali. B) *Murji*, *Pelle*, *Bosun* et *Allun* auraient aussi le même ancêtre ; ils viendraient tous d'un endroit appelé Boore jellenje (*jellal*, plur. *jellenje* = *Guinea senegalensis*, arbustre touffu). C) Les *Wakambe* et les *Nyattoobe* sur l'origine desquels les informations ne sont pas données ; on distingue nettement ces deux sous-groupes, même au niveau des rapports inter-*gure* (où les *Nyattoobe* paraissent plus proches des *Bangan*), tout en affirmant que les *Nyattoobe* font partie intégrante des *Wakambe*. Dans ce récit donc, les différents *gure* sont identifiés à la fois par le lieu d'origine et par une plante, un végétal (sauf pour ce qui concerne les *Wakambe*).

Extraits d'une conversation avec un groupe de femmes peules à Toma :

« Les *Guni* viennent d'un endroit qui s'appelle Guni. Ils ont le même ancêtre... Les *Bangan* et les *Guni* doivent être parents, on les a nommés différemment certainement selon leur lieu de campement. Les *Bangan* sont une fraction des *Guni* qui sont partis de Guni et sont venus s'établir ici, ils ont quitté Guni avant les autres. Guni, c'est Guni Boede. *Murji*, *Pelle*, *Bosun* et *Allun* ont le même ancêtre ; eux ils viennent de Boore, Boore jellenje. Le troisième groupe, c'est les *Wakambe* et les *Nyattoobe* ; eux aussi ont le même ancêtre ; mais les *Nyattoobe* et les *Wakambe*, c'est la même chose, on ne les sépare pas... Le mariage aussi, ce n'est pas pareil dans tous les *gure* ; chez les *Pelle*, on prépare de la sauce de *bumpo* [feuilles d'un grand arbre, le kapokier à fleurs rouges, *Bombax costatum*] ; chez les *Bangan*, on fait une sauce avec beaucoup de *nuttuuri* [ingrédient épicé à base de graines d'un arbre grand et très ombragé, le *nére*, *Parkia biglobosa*]... Les *Wakambe*, c'est à eux qu'on se confie [*haalfinaade*] pour avoir un enfant, quand une femme n'a pas d'enfant par exemple, ou quand ses enfants meurent. »

Le nom Guni (*bangan* et *guni*) est accolé à *Boede*, baobabs, arbres grands et forts. D'une certaine façon, le baobab lui aussi donne du lait : pendant la saison sèche, les femmes font parfois fermenter les pulpes de fruits de baobab dans de l'eau pour compléter les petites quantités de lait qu'elles réussissent à tirer des vaches. Les feuilles de baobab sont mangées sous forme de sauce avec la boule de mil (*nyiri*) ; la pulpe des fruits constitue aussi un aliment pour les humains. À Boore (*pelle*, *murji*, *bosun* et *allun*) en revanche est associé un arbuste touffu, malingre, et qui pousse le plus souvent sous une forme buissonneuse, dont ni les feuilles ni les fruits ne sont mangés par les êtres humains. On pourrait opérer ici une première distinction entre le caractère grand et fort de *Guni* et l'aspect faible et soumis de *Boore*, entre le fait que *Bokki* pousse et se développe tout seul, tandis qu'on est le plus souvent amené à désigner la plante de Boore au pluriel (*jellenje*) parce qu'on trouve rarement un *jellal* tout seul.

En extrapolant un peu, on pourrait dire que le comportement des Jafunbe face au pouvoir colonial a obéi à ces représentations. En effet, jusqu'à l'époque coloniale, la famille régnante était de *gure bangan* ; lorsque les administrateurs coloniaux avaient cherché un « chef coutumier » qui représenterait cette communauté, le chef avait renoncé à ce titre au profit d'un membre de *gure pelle*. Il n'est sans doute pas anodin que le pouvoir soit alors passé de Guni (« un », « grand », « fort », « comestible ») à Boore (« plusieurs », « petits », « faibles », « non comestibles »). Cela nous permet aussi de relever qu'en réalité, et sans que ce ne soit explicitement formulé par les membres de cette communauté, les originaires de Guni sont représentés par les *gure bangan* (dont on dit qu'ils sont partis de Guni avant les autres, pour s'établir en pays samo), le groupe d'appartenance des anciens chefs, et que les originaires de Boore sont représentés par *Pelle* (actuelle chefferie). Or cela est lisible dans les livres propos de ces femmes qui, pour indiquer les particularités des différents *gure*, se contentent de souligner comment on procède pendant les cérémonies du mariage chez les *Bangan* et chez les *Pelle* ; en ce qui concerne le troisième groupe dont elles ne font qu'indiquer qu'il possède un savoir en matière de fécondité, elles insistent assez pour dire que même s'il y a des *Wakambe* et des *Nyattoobe*, on doit faire comme s'il n'y avait que des *Wakambe*.

Les fleurs de *Bombax costatum* sont utilisées pour faire une sauce qu'on mange avec la boule de mil. La consommation des feuilles de cet arbre est une pratique propre aux Peuls dans cette région. La sauce *bumpo* a un goût très amer. Elle n'exige qu'une préparation sommaire ; on écrase les feuilles qu'on jette dans de l'eau, on y ajoute du sel (et d'autres ingrédients aussi selon les goûts de la cuisinière), mais en aucun cas, on ne doit mettre du *nuttuuri* dans la sauce *bumpo*. On laisse à peine bouillir la sauce et on retire la marmite du feu. Avant de la manger, on allonge cette sauce épaisse avec du lait frais qui en atténue un peu le goût désagréable. En réalité, cette sauce n'est guère prisée, et seuls des vieux – des vieilles femmes surtout – la mangent périodiquement, en proclamant avec conviction que tout vrai Peul devrait aimer le *bumpo*. Chez les *Pelle* donc, pendant le mariage, on doit manger du *bumpo*, une sauce à base de feuilles, dans la

composition de laquelle n'entre pas de *nuttuuri* et qui est à peine bouillie. Les fruits et les feuilles de l'arbre associé au représentant de Boore sont ici comestibles. Chez les *Bangan*, dans la même situation, on doit manger une sauce composée essentiellement de quelque chose qui est habituellement utilisé comme un ingrédient pour la confection d'autres sauces et dont la préparation est longue et autrement plus exigeante que celle de *bumpo*; *nuttuuri* est fait avec des graines d'un arbre dont les feuilles n'entrent pas dans l'alimentation humaine, mais dont les fruits sont comestibles tels quels, les graines aussi, mais une fois transformées sous forme de *nuttuuri*. À Guni est donc ici associé « graines », « ingrédient » (qui donne bon goût), « aliment habituel », « aimé de tous », « longue cuisson », etc., et à Boore : « feuilles », « goût amer », « rarement consommé », « non aimé de tous », « préparation sommaire », etc.

On peut aussi tracer une ligne de partage distinguant les Guni (*Guni* et *Bangan*) et les Boore (*Pelle*, *Murji*, *Allun* et *Bosun*) d'un côté, en tant que groupes pouvant exercer le pouvoir (*laamu*), symbole du « masculin » et du « paternel » dans cette société patrilinéaire, et de l'autre les Wakambe (*Wakambe* et *Nyattoobe*), détenteurs d'un savoir sur la fécondité, symbole du « maternel » ; on notera que ce troisième groupe est celui sur lequel on a peu de choses à dire ; ce sont aussi les deux seuls sous-groupes auxquels est associé le suffixe de classe humaine *-be* (plur. de *-do*, *-jo* ou *-o*)³.

À côté de cette version *végétale*, qui peut facilement être recueillie auprès de femmes, il existe aussi une version *animale*, qui est plutôt masculine, de l'implantation des Jafunbe dans le Saamoori. Selon celle-ci, les Jafunbe sont les descendants des sept fils d'un même homme. Chacun des fils avait reçu en héritage un bovin possédant une marque particulière. L'un d'eux avait par exemple hérité une génisse portant une tâche blanche (*fellere*, plur. *pelle*) sur le front ; il est le fondateur de *gure pelle*. Dans ce récit donc, chaque *gural* primitif est identifié à une génisse, un animal, hérité du père et possédant une certaine particularité physique : *pelle* vient de ce que la génisse originaire possédait un signe sur le front. Le fondateur d'un autre groupe – je ne sais plus lequel – avait hérité lui une *boobo*, une génisse (un zébu) sans bosse ; mais contrairement au cas des *Pelle*, cette marque ne constituera pas le nom du groupe auquel il a donné naissance. On aura noté que dans les deux cas cités ici, ce dont hérite le fils porte un signe de féminisation : une sorte d'« ouverture » sur le front (dans laquelle pour ma part je verrai un symbole du vagin), une absence de quelque chose qui pourrait être une représentation phallique (normalement, dans cette région, les bœufs sont tous pourvus de bosses [*togiore*, plur. *togioje*] ; celui qui n'en a pas une en a donc, en quelque sorte, été privé). Ce qui passe du père aux fils, la transmission, comporte un insigne (ou son absence) qui est de l'ordre d'une féminisation ou d'une castration.

3. On se souviendra ici de ce que dit Sigmund Freud (1948 : 153) des registres du « maternel » et du « paternel » : le paternel permettrait en somme de « penser », car c'est une construction fondée sur des « hypothèses » et des « déductions », ce qui nécessite la mise au travail du processus « cogitatif », tandis que le maternel est une donnée basée sur les sens.

Les représentations et pratiques associées aux sociétés animales, montrent que celles-ci fondent, doublent et accompagnent celles des hommes ; elles sont à l'origine de la désagrégation de certaines familles, comme elles sont, à l'inverse, la cause de la grande considération accordée à d'autres. Dans de nombreux mythes que l'on retrouve dans différentes communautés peules, l'origine même des Peuls se confond avec celle des vaches. Les circonstances de meurtres de taureaux (soit en tant que sacrifices consentis par des chefs de familles pour resoudre la communauté, soit en tant qu'acte suprême venant clore les cérémonies du mariage, etc.), l'importance des phobies de taureaux chez les petits garçons peuls, la place des taureaux dans l'héritage, etc., montrent à l'évidence (c'est le contraire qui aurait été surprenant) que le taureau est un symbole paternel dans cette société d'éleveurs de bovins. Chez les Jafunbe, à la fin des cérémonies du mariage, les jeunes tuent un taureau désigné par le père de l'époux, et partagent la viande avec les participants et tous les membres de la communauté.

La version animale du récit d'implantation fait donc de la vache le principe différenciateur. La structuration de cette société d'éleveurs est opérée par les sociétés animales, sociétés cette fois matrilineaires (les noms étant transmis aux vaches de mère à fille) ; celles-ci sont organisées autour de trois ou quatre matrilineages fondamentaux, c'est-à-dire des familles (*buudiji*) des « filles » des premières vaches du père, et dont on pense que le destin est intimement associé à celui de leurs propriétaires. Il existe des modes d'élection qui transforment certaines lignées de vaches en vaches de la maison, auxquelles on donne le nom de *Kodda*⁴. Ce nom *Kodda* est donné à une vache à la suite de trois générations de naissances particulières : il faut que le premier veau né d'une vache de la famille soit mis bas un vendredi et soit de sexe féminin ; que ce veau aîné devenu vache mette à son tour au monde en premier un veau femelle né un vendredi, alors le dernier veau femelle méritera le nom de *Kodda* (cohabitante) et le transmettra à tous ses descendants (qui appartiendront à la première femme du chef de famille). Le lait de la vache *Kodda* entre donc en liaison avec la sève familiale, on ne le vend pas aux étrangers.

Les bœufs des non-Peuls sont perçus négativement (sauf quand ceux-ci s'inspirent des pratiques peules), comme non civilisés, sales, à peine dignes d'être considérés comme des vaches (*na'i*, sing. *najje*). Les taureaux par exemple sont appelés d'un autre nom, selon qu'ils sont peuls (*ga'i*, sing. *ngaari*) ou non peuls (*dandi*, pluriel de *dandiri*). J'évoquais tout à l'heure les phobies de taureaux qu'on peut observer chez les petits garçons peuls. L'un d'eux ne craignait pas les taureaux de la famille, mais ceux du voisin B., un Samo qui possédait un important troupeau de

4. *Kodda* est un terme de la même famille que *hodude* (camper, occuper temporairement un lieu, pendant les transhumances par exemple ; pour un oiseau, se poser sur une branche d'arbre) ; *koddiibe* (voisins de campement, ceux qui partagent le même espace que moi temporairement, espace qui cette fois n'est pas symboliquement approprié) ; *kodo* (l'étranger, quelqu'un qui est ici, temporairement, sans être d'ici, mais sans que l'idée de l'ailleurs d'où il vient n'y soit associée, non pas un visiteur, *beero*, comme on désigne aussi l'enfant qui vient de naître, qui arrive d'ailleurs – certains enfants particuliers sont pré-nommés *Beero*, ce qui correspond alors au terme d'Étranger que d'autres sociétés donnent aux enfants nés dans des circonstances particulières).

bœufs, et qui habitait à l'est des Peuls : il avait peur non pas des *ga'i*, mais des *dandi*. (Il faut préciser cependant que le père réel de ce petit garçon portait chaque matin vers l'est, et que l'enfant répétait en bégayant : « Papa est allé chez B. ».)

Récapitulation juvénile

Le contact corporel un peu trop fusionnel qui unit la mère africaine à son bébé (qu'elle porte dans la journée, avec qui elle dort la nuit, etc.) est progressivement réduit par l'intervention des autres femmes de la famille (aînées de l'enfant, coépouses de la mère ou femmes des frères du père, belle-mère) qui gardent l'enfant de plus en plus longtemps au fur et à mesure qu'il grandit. Mais c'est véritablement au moment du sevrage que ce contact va être brutalement interrompu. L'enfant, que la mère semble laisser tomber sans ménagement, va alors découvrir l'importance des autres membres de la famille auprès desquels il tentera de compenser cette perte. Au moment de l'adolescence, la participation à la vie du groupe d'âge va instituer une nouvelle séparation : cette fois, le jeune doit sortir du cercle familial pour rencontrer et nouer des relations avec les autres membres de la société. Cette promotion s'articule autour d'une triple différence : différence de filiation, différence des sexes, différence des générations.

Chez les Jafunbe, on circonci le garçon dès qu'il atteint l'âge de la puberté. Deux expressions sont employées pour désigner la circoncision : *nangnude kionki* (« attraper des vêtements pour quelqu'un ») ou *bornude kionki* (« porter des vêtements », « s'habiller », mais aussi « habiller » quelqu'un d'autre), et *nad-dude* (« faire entrer, inviter à entrer, intégrer »).

La sortie de l'adolescence est normalement célébrée par le mariage du jeune adulte, qui épouse la fille que sa famille a « attrapée » (*nangnude*) pour lui. Entre ces deux temps (le début et la fin de l'adolescence), le jeune fait l'apprentissage de la vie sociale avec son groupe d'âge (*walde*). Dans chaque village habité par des Peuls, il existe des espèces de sociétés de jeunes qu'on appelle *gure* : par exemple, les jeunes (filles et garçons) qui habitent le village de Nina constituent les *gure nina*. Les *gure* sont donc ici précisément identifiés aux lieux d'implantation actuels, alors que dans la société jafunbe, les *gure* portent les noms des lieux d'établissement originaires, ceux qui s'établissaient dans le même lieu formant les mêmes *gure*. C'est donc comme si les jeunes devaient retracer l'histoire et réviser les appartenances à partir des espaces réellement occupés. Au moment où ils commencent à participer aux activités de ces *gure*, au tout début ou même légèrement avant la puberté, ce sont encore leurs aînés qui les dirigent. Ceux-ci les quitteront progressivement, d'abord les filles dès qu'elles sont mariées, puis les garçons dès que la génération des cadets est suffisamment représentée.

Chaque *gural* désigne son représentant : *amiiru* (mot qui vient sans doute de émir), qui est nécessairement un garçon ; mais les filles elles aussi ont leurs représentantes. Les différents *gure* tissent des relations entre eux, se regroupent par affinités, organisent des rencontres. Celles-ci ont lieu pendant la saison des pluies (*nungu*) ou juste après, avant que les familles ne se dispersent pour les transhu-

mances. Pendant ces rencontres, les jeunes se livrent le plus souvent à ce qu'ils appellent *hollunurde hakillo*, « se montrer l'intelligence ». Ces démonstrations intellectuelles passent par des devinettes ou des discussions portant sur des thèmes aussi variés que la beauté (*ngari*), l'amour (*yidde*), le pouvoir (*laamu*), la vie (*gurnan*). L'ensemble de ces *gure*, qui fonctionnent en dehors des activités sociales normales et dont les grandes personnes ignorent tout, est désigné par *suudu baaba* : chaque fois que des jeunes se réunissent dans le cadre de ces groupes, ils constituent un *suudu baaba*. Le jeune apprend là les règles de la bonne conduite en société, à respecter et à faire respecter les contraintes du *puliaaku* (ou *pulaaku*, normes des conduites préconisées, ensemble de valeurs qui doivent dicter les attitudes chez les Peuls) ; il apprend à pratiquer le langage soutenu des adultes. Dès qu'un garçon est circoncis, on cesse de lui adresser des « propos verts » (*jante kieke*) ; par exemple des injures portant sur les organes génitaux ou sur les excréments ou les organes excrétoires que les enfants peuvent employer entre eux, ou qu'on peut utiliser pour gronder un enfant ; on cesse de parler en termes « verts » à un garçon dès qu'il est circoncis, et à une fille qui a atteint l'âge de la puberté. Lorsque plusieurs de ces *gure* se rencontrent pour une cérémonie précise (mariage, fêtes musulmanes, etc.), c'est l'*amiiru* des jeunes du village hôte qui est l'*amiiru* de tous les *gure* ; de même, la division sexuelle des places étant rigoureusement observée, c'est la représentante des filles de ce village qui va parler au nom de toutes les filles. Le jeune doit aussi apprendre à régner sur ses besoins physiologiques ; ces rencontres commencent en début de soirée et finissent à l'aube ; parfois, elles sont interrompues le matin pour être reprises quelques heures plus tard, en pleine journée, et ce, durant trois ou quatre jours d'affilée ; la plupart des participants viennent d'autres villages où ils n'ont pas le temps de retourner pour se restaurer ; ils dorment peu, mangent et boivent à peine ; même pour l'accomplissement des besoins naturels (urine, défécation), ils doivent demander l'autorisation du *suudu baaba* pour se retirer ; cette situation humiliante fait qu'ils doivent apprendre à se retenir le plus longtemps possible, jusqu'à la pause suivante⁵.

Ces réunions fréquentes pendant l'hivernage constituent un cadre de rencontres et de préparation aux rencontres. Par exemple, lorsqu'un jeune homme a des intentions amoureuses à l'endroit d'une fille, c'est normalement dans ce cadre que son désir doit être exprimé et médiatisé par le groupe. Il fera connaître à son *amiiru* son souhait de rencontrer cette fille à l'écart du groupe pour « plaisanter », pour échanger des idées. L'*amiiru* attendra le moment propice – car une telle demande ne peut être présentée à n'importe quel moment de la soirée – pour glisser un mot à son confrère et hôte. Celui-ci peut refuser d'y donner suite, même sans motiver sa décision. Dans la plupart des cas, il réclamera l'attention

5. « Les normes et les règles de comportement que nous rencontrons dans la pratique du *pulaaku* ont toutes pour but le renoncement. Le Peul ne mange pas devant les autres ; il se cache ; il n'accomplit pas d'action. Ces règles ne dressent pas un catalogue de devoirs que l'individu aurait à remplir envers la communauté [...]. Un individu est exemplaire quand il dispose de cette qualité fondamentale qu'est l'absence de besoins. [...] L'absence des besoins, c'est non seulement surmonter ses besoins physiques ou matériels, mais aussi accepter un renoncement social, c'est-à-dire étouffer les ambitions et éviter toute sorte de prépondérance sociale » (Boesen 1999 : 94).

du *suudu baaba* pour dire que quelqu'un des *gure* de X a exprimé son désir de se lever pour faire « plaisanter ses jambes », et que cette personne souhaiterait que telle fille des *gure* Y l'accompagne. En général, un garçon seul ne doit pas demander à rencontrer une fille seule : la demande concernera un groupe de garçons amis (3 ou 4) et portera sur autant de filles, car il ne convient pas que tout le monde sache exactement quelle fille va avec quel garçon. N'importe qui peut intervenir, par la voix de son *amiiru*, pour dire qu'il est encore trop tôt pour « disperser la maison paternelle », ou qu'une telle demande ne pourrait obtenir l'assentiment de la maison paternelle ce jour-là pour telle ou telle raison. Lorsque les relations entre une fille et un garçon, suffisamment raffermissées, sont devenues officielles aux yeux des intimes des uns et des autres, le garçon pourra rencontrer clandestinement la nuit la fille dans le village de celle-ci ; c'est un garçon du même village, ami de l'amoureux de la demoiselle, qui servira d'intermédiaire entre les deux et organisera les rendez-vous, car il n'est pas possible à l'amoureux de prendre directement contact avec celle qu'il veut rencontrer ni de lui parler en public en dehors des salutations d'usage.

Ceux qui contreviennent aux règles du *suudu baaba* sont jugés au cours de procès publics, *saria* (mot qui vient probablement de *chaaria*), où la parole est donnée aux différents *amiiruube* et aux représentantes des filles, pour qu'ils expriment les points de vue de ceux au nom desquels ils parlent. Lorsque le manquement s'est produit à l'endroit d'un membre du même *gural* que le fautif, le *saria* ne concerne que les membres de ce groupe et il se déroule dans leur village ; en ce cas, l'*amiiru* demande à chacun de donner son avis et l'affaire est jugée dans ce cadre restreint. Sinon il a lieu à l'endroit où le *suudu baaba* était réuni quand il a enregistré la plainte. Les verdicts dépendent évidemment de la gravité de la faute reprochée. On peut « conseiller » (*tinninude*) le coupable ; on peut demander que les membres du *gural* l'« excusent » (*yafaade, akkude hajje*) ; on peut le « taxer » (*jukkude*) en lui imposant d'apporter quelques dizaines de noix de cola aux participants, noix qui seront alors distribuées à chaque sous-groupe (les plus petits garçons, les filles, les aînés). Une faute très lourde peut être sévèrement jugée cependant que son auteur ne sera sanctionné que très légèrement ; on lui demandera par exemple, pour toute réparation, d'apporter une noix de cola. Ces contrevenants sont ceux accusés (par quiconque) d'avoir, dans telle ou telle circonstance, failli aux recommandations d'humilité, de retenue, de respect de l'autre... Un excès de fierté et d'orgueil qui se manifeste à plusieurs reprises, et qui est donc jugé indomptable peut conduire à l'(auto)exclusion du coupable du *suudu baaba*.

Ces échanges intellectuels ont lieu la nuit ; on les nomme pour cela *hirooji* (sing. *hiiro*), « soirées » ; ils se tiennent en dehors des campements peuls (soit dans la cour d'un Samo, soit dans un espace à la limite des *hoggooji* et de la brousse), sauf lors de la *Tabaski*, d'une cérémonie religieuse (organisée par exemple pour l'achèvement des études coraniques d'un jeune) ou d'une fête organisée par des musiciens (*labbuube*) au domicile d'un chef. Le cadre en est donc un ailleurs de la vie sociale peule, cependant que les jeunes y apprennent à pra-

tiquer la société. Ils ont lieu le plus souvent pendant les périodes de clairs de lune. La lune est désignée par *léuru* en peul ; sans que je ne puisse affirmer une origine commune aux deux termes, on peut rapprocher *léuru* de *léurude*, « se mettre d'accord », « s'entendre sur une question », « se réconcilier » ; la lune pourrait constituer une forme de réconciliation entre les nuits noires et les journées ensoleillées. Le jeune apprend dans ces lieux à bien connaître et à pratiquer les dictons et les proverbes qui ont cours dans sa société. Son groupe d'âge laisse sa marque dans l'histoire en enrichissant ces fonds culturels par des chansons par exemple qu'il va y déposer. Au sortir de l'adolescence, le jeune homme peut fonder un *suudu* et agrandir le *suudu baaba*.

Appartenances de l'esclave

À l'intérieur de la société peule, il y a la communauté des « esclaves » : Jaabe, Diimaabe (ou Rimaybe), Maccube. La représentation associée à l'esclave semble correspondre à celle de quelqu'un qui serait plus libre que le Pullo, quelqu'un de « non lié » en quelque sorte, qui ne fait partie d'aucun *gural*, et qui, de ce fait même, se trouve en situation d'errance. Le Jaado n'est pas le Kaado, l'autre, c'est un autre même, mais sans fixation, un qui pourrait être associé à tels ou tels *gure*, sans que cela n'ait une importance particulière. Par exemple, *l'enfant qui part et qui revient*⁶ se permet des libertés comparables à celles de l'esclave ; et on pense que l'un des moyens de le maintenir en vie, c'est de lui accorder cette « liberté ». Ainsi, une femme qui perd successivement ses enfants choisira pour l'enfant, quand elle sera de nouveau enceinte, un lieu de naissance étranger aux *gure* de son mari ; l'enfant sera alors « l'esclave » des membres du groupe où il est né. Il appartiendra néanmoins aux *gure* paternels. On lui donnera le surnom de « Petit esclave », *Jaangel*. Par ce surnom, il est en quelque sorte symboliquement considéré comme l'esclave, en tant qu'il fait partie de l'espace public des Jafunbe, sans appartenir à aucun espace lignager, privé. Le Jaado apparaît aussi comme étant plus libre parce qu'on n'exige pas de lui qu'il se soumette aux règles du *puliaaku* (*pulaaku*) ; l'une de ces règles que l'enfant apprend très tôt, c'est la distinction entre les conduites interdites ou recommandées dans un espace « privé » (familial), et celles qui doivent être observées dans un espace « étranger » ou dans un espace « public ». On doit par exemple refuser de manger chez l'autre, on ne doit pas manger sur la place du marché, comme un vulgaire Kaado, ce serait la plus grande « honte » (*sentenne*, *semteende*). Le Pullo (Peul, plur. Fulbe), c'est donc quelqu'un qui est déterminé par un ensemble de choses qu'il *ne peut* ni *ne doit* faire. Le Kaado, qui se définit justement par défaut, de n'être pas Pullo, *doit* se conduire comme cela ne se fait pas. On n'attend pas du Jaado qu'il se comporte tout à fait comme un Kaado, car il vit quand même avec des Fulbe, mais il est celui dont on sait qu'il peut, dans certaines circonstances se conduire comme un Pullo, dans d'autres comme un Kaado ; il brouille en quelque sorte les repères

6. Lorsqu'une femme perd successivement ses enfants en bas âge, on pense que c'est le même enfant qui part et qui revient.

tout en permettant de penser le passage à l'altérité ; il est donc situé dans l'espace intermédiaire entre Pullo et non-Pullo.

Dans le Saamoori, il faut distinguer dans cet espace intermédiaire, les Jaabe proprement dits des Diimaabe. Les Jaabe se sont pour la plupart intégrés à la société samo, tandis que ceux que l'on désigne par Diimaabe se sont intégrés dans le groupe des Jallibe. Dans les discours mêmes des Jafunbe, les Diimaabe ne sont pas considérés comme étant extérieurs à la société peule. Parmi les Fulbe, on distingue le *dimo* (le noble) du *diimaajo* (le *aa* étant la marque de la négation : ceux qui ne sont pas nobles). De façon très schématique, on peut dire que les Diimaabe sont susceptibles d'être intégrés à la société peule tandis que les Jaabe, considérés comme des Haabe transportés par la force dans le milieu peul, c'est-à-dire des captifs, constituent comme une sorte de limite externe, au-delà de laquelle on change de société (Barry 1998-1999 : 157 sq.).

Les deux appellations (Jaabe, Diimaabe) sont employées pour désigner respectivement deux catégories différentes. Dans le village de Biba, elles sont bien distinctes, et les Jaabe fulbe (appelés *Fol beren*, « esclaves de Peuls », par les Samo) ont leur propre quartier (*Fol beren pie*) dans ce village samo tandis que ceux qu'on désigne par Diimaabe sont installés, avec les Fulbe, à l'entrée du village, dans des cases identiques aux leurs, participant à toutes leurs activités sociales, vivant comme eux de l'agro-pastoralisme, parlant comme eux parfaitement bien le fulfulde (langue peule), dont les filles sont épousées par des Fulbe, etc. Le lieu d'établissement des *Bangan* en territoire samo du sud est l'entrée du village de Da. Il y avait avec eux une communauté importante d'esclaves (Jaabe) qui se sont aussi largement intégrés aux Samo du village de Zizi'n, situé à quelques centaines de mètres de Da ; les plus vieux parlent encore un peul un peu confus que les Peuls désignent par *jableere*. Il est donc possible que ce soit l'interdiction de l'esclavage par l'administration coloniale qui, en les libérant des Peuls, et en leur permettant de s'installer chez les Samo, les aient progressivement amenés à perdre leur langue, qui s'est dégradée du fait qu'elle n'était plus utilisée, d'autant que ce sont les plus vieux Jaabe qui parlent encore *jaablere*, les autres ne parlant plus que samo.

Mais je ne crois pas que cette explication soit la bonne, du fait même qu'on donne un nom à cette langue. Si pendant « l'esclavage » ils vivaient à l'écart des Peuls, dans des lieux de cultures par exemple, il est fort possible qu'ils aient parlé ce « petit peul » depuis toujours. Je pense plutôt qu'ils constituaient un groupe de captifs non encore intégrés, vivant à l'écart des Peuls. L'hypothèse que je formulerais et qui restera à vérifier, c'est que ceux qu'on appelle Diimaabe sont d'anciens Jaabe, les plus anciens des Jaabe, qui, peut-être au moment où la pratique esclavagiste a été interdite, étaient déjà soit affranchis, soit suffisamment bien intégrés à la société peule pour rester en son sein, tandis que les Jaabe s'en excluaient ou en étaient exclus. Il serait donc possible que dans certains groupes, les descendants d'anciens esclaves, aient pu s'intégrer, en partie, aux Peuls, devenant non plus des captifs, mais des non-nobles, tandis que les captifs plus récents, encore trop *haabe* donc, occupaient cette place d'esclaves. Cette hypo-

thèse est formulée également par des auteurs travaillant sur d'autres groupes peuls (Hardung 1997 ; N'Gaide 1999). Dans la plupart des cas cependant, malgré ces nuances – et Roger Botte (1999) a raison d'y insister –, l'exclusion des Diimaabe (Jaabe, Maccube) de la société peule est une donnée indéniable.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Peuls/*Fulani* – parenté/*kinship* – identité/*identity* – transmission/*transmission* – lien social/*social link*.

BIBLIOGRAPHIE

Anzieu, Didier

1974 « Le Moi-peau », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 9 : 195-208.

Barry, Aboubacar

1997 « L'enfant du mythe familial », *Psychopathologie africaine* 28 (1) : 5-23.

1998-1999 « Marginalité et errance juvéniles en milieu urbain. La place de l'aide psychologique dans les dispositifs de prise en charge des enfants de la rue », *Psychopathologie africaine* 29 (2) : 139-190.

1999 « La violence symbolique. Effets cliniques de la destruction de placentas au Burkina Faso », *Nord/Sud, Folies et Cultures* (Marseille) 12 : 59-70.

2001 *Le Corps, la mort et l'esprit du lignage. L'ancêtre et le sorcier en clinique africaine*. Paris, L'Harmattan (« Santé, sociétés et cultures »).

Beidi, Hama Boubacar

1993 *Les Peuls du Dallol Bosso. Coutumes et modes de vie*. Saint-Maur, Sépia.

Bocquene, Henri

1986 *Moi un Mbororo. Ndoudi Oumarou, Peul nomade du Cameroun*. Paris, Karthala.

Boesen, Élisabeth

1999 « *Pulaaku*. Sur la foulanté », in Roger Botte, Jean Boutrais & Jean Schmitz, eds, *Figures peules*. Paris, Karthala : 83-97.

Botte, Roger

1999 « Rimaybe, Harātin, Iklan : les damnés de la terre, le développement et la démocratie », in André Bourgeot, ed., *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*. Paris, Karthala : 55-78.

Dupire, Marguerite

1960 « Situation de la femme dans une société pastorale (Peul Wodaabe, nomades du Niger) », in Denise Paulme, ed., *Femmes d'Afrique noire*. Paris-La Haye, Mouton : 51-92.

1996 *Peuls nomades. Étude descriptive des Wodaabe du sahel nigérien*. Paris, Karthala (1^{re} éd. 1962).

1970 *Organisation sociale des Peuls. Étude d'ethnographie comparée*. Paris, Plon.

Erny, Pierre

1988 *Les Premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire. Naissance et petite enfance*. Paris, L'Harmattan (1^{re} éd. 1972).

Freud, Sigmund

1948 *Moïse et le monothéisme*. Paris, Gallimard (1^{re} éd. 1939).

Hardung, Christine

1997 « Ni vraiment Peul, ni vraiment Baatombu. Le conflit identitaire des Gando », Thomas Bierschenk & Pierre-Yves Le Meur, eds, *Trajectoires peules au Bénin*. Paris, Karthala : 109-138.

Mead, Margaret

1966 *L'Un et l'autre sexe*. Paris, Denoël-Gonthier. (Éd. orig. 1948.)

N'Gaide, Abdarahmane

1999 « Conquête de la liberté, mutations politiques, sociales et religieuses en haute Casamance. Les anciens maccube du Fuladu

(région de Kolda, Sénégal) », in Roger Botte, Jean Boutrais & Jean Schmitz, eds, *Figures peules*. Paris, Karthala : 141-164.

Riesman, Paul

1974 *Société et liberté chez les Peul Djelgôbé de Haute-Volta. Essai d'anthropologie introspective*. Paris, Mouton-École pratique des hautes études.

155

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Aboubacar Barry, *Le lien de sève et la maison paternelle. Aux racines de l'identité des Peuls JafunBe du pays samo*. — Chez les Peuls JafunBe du pays samo, la substance qui est à l'origine de la vie dans les trois ordres animés est désignée par le terme de « sève ». Des liens particuliers institués entre des espèces animales et végétales précises et des groupes lignagers humains (« maisons ») font apparaître des relations d'opposition et de complémentarité au fondement du lien social. Le travail d'enracinement dans le social (« la maison paternelle ») est réalisé pendant l'adolescence. Le double mouvement naturel de création de l'Autre : la perception (de laquelle les illusions ne sont pas absentes) et la projection, les représentations associées aux espaces d'appartenance et aux espaces étrangers accordent une importance certaine à un espace intermédiaire et transitionnel : celui des esclaves.

Aboubacar Barry, *Bonds of "Sap" and the Paternal House. At the Roots of the JafunBe Fulani Sense of Identity in Samoland*. — Among the JafunBe Fulani in Samoland, « sap » is the substance at the origin of life in the three animate categories. The quite special bonds instituted between specific sorts of animals and plants with human lineage groups (« houses ») shed light on relations of opposition and complementarity underlying social bonds. The work of giving the person « roots » in the social sphere (in the « paternal house ») is performed during adolescence. In the twofold natural process of « creating others » – perception (a process wherein illusions are not absent) and projection – the cognitive representations associated with the « spaces of belonging » and « foreign spaces » grant importance to the intermediate, transitional « space of slaves ».